理性对“合理信仰”的批判

张 隆 溪

(香港城市大学 中文及历史学系, 香港)

摘　要: 人类都有对美好生活和理想社会的追求,但现实往往并不完美,甚至充满冲突、苦难与邪恶。在西方,上帝之至善与世界上恶之存在永远是一个矛盾,不同时代的思想家和哲人都曾作出不同努力,去理解和解答这永恒的问题。中世纪神学经过文艺复兴和宗教改革,失去了奥古斯丁时代的权威,而 17 世纪和尤其是 18 世纪的启蒙时代,理性逐渐取代了信仰。但理性与信仰、科学与宗教之间,有一个复杂互动的过程,18 世纪理性信仰(reasonable belief)的出现,产生了接受现实的“乐观主义”理论,认为凡存在的皆必合理。启蒙思想家伏尔泰以讽刺为武器,在《赣第德》这篇哲理小说中,对这种“乐观主义”作出尖锐的批判。在对西方从中世纪到 17 世纪和 18 世纪思想的变化进行梳理,探讨伏尔泰对理性信仰的批判,探讨《赣第德》所包含的思想意义。

关键词: 理性;合理信仰;乐观主义;乌托邦;莱布尼兹;伏尔泰

中图分类号:I 106　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2021)05-0117-12

中西文化有很多相通甚至相同之处,当然也有各种差异。许多强调中西差异的人往往夸大中西语言和思维方式如何不同,却忽略了最大的差异莫过于宗教在各自传统中的地位和作用。与世界上许多其他文化传统相比,中国文化没有把宗教或对神的信仰放在很高的位置。这应该是儒家思想的影响。《论语·述而》:“子不语怪、力、乱、神。”《先进》篇记载学生请教如何祭祀鬼神,孔子却反问学生:“未能事人,焉能事鬼?”学生再问死,孔子又反问道:“未知生,焉知死?”①生死和死后的世界将是怎样的情形,恰恰是宗教特别关注的问题,而孔子却全无兴趣,闭口不谈。不仅儒家不讨论鬼神之类的问题,道家也不同于信奉鬼神、以为神祇或天地可以保佑人类的宗教信仰。宗教大多会崇拜一个人格化的神,而神有大慈悲,爱护人类,保佑人类,但《老子》第五章云:“天地不仁,以万物为刍狗。”钱锺书《管锥编》对此有极为精到的评论,指出中西古来皆有“目的论”(teleology),认为天地或神祇创造万物,目的皆为人所用。他用十分幽默的笔调嘲讽这种目的论说:“如大海所以资人之食有鱼而调味有盐也,瓜形圆所以便阖家团坐而啖也,豚生多子正为供庖厨也,鼻耸人面正为戴眼镜也,可入笑林。”并指出在西方,“伏尔泰小说、海涅诗什亦加嘲讽。”②钱锺书诠释“不仁”有二义,一是“凉薄凶残”之义,二是“麻木或痴顽”之义,认为“前者忍心,后者无知。‘天地不仁’盖属后义,如虚舟之触,飘瓦之坠,虽灭顶破额,而行所无事,出非有意。杜甫《新安吏》云:‘眼枯即见骨,天地终无情’,解老之浑成语也。”③可见中国道家哲学是自然论,而非宗教的有神论。只是在佛教传入中国之后,才有更带宗教意味的因果报应思想。然而佛教虽在民间有相当影响,但就中国历史文化总体而言,佛教的影响远不能与儒家思想相提并论,所以中国文化中宗教的影响以及对善与恶、理性与现实问题的思考,与西方文化传统都有很大区别。

收稿日期:2021-04-06

作者简介:张隆溪,男,四川成都人,香港城市大学中文及历史系讲座教授。

① 刘宝楠:《论语正义》,《诸子集成》第一册,北京:中华书局 1954 年版,第 147、243 页。

② 钱锺书:《管锥编》第二册,北京:中华书局 1979 年版,第 418 页。

③ 钱锺书:《管锥编》第二册,第 418—419 页。

然而宗教也有宗教的困难。在西方,从犹太教到基督教都面临一个无法解决的难题:一方面上帝全知全能而且爱护人类,但另一方面人世间又随处可见苦难与恶之存在。对这样一个根本矛盾,怎样可以作出合理的解释呢? 基督教神学家奥古斯丁(354—430)提出"原罪"的观念,认为人类始祖亚当、夏娃在伊甸园中违反上帝禁令,偷食禁果,就犯了"原罪",而"这就是罪恶与死亡之来源"①。奥古斯丁强调亚当和夏娃并非个人,而是象征性地代表了全人类,他们犯的"原罪"使人性受到污染,人作为他们的后代都是罪人,所以人世的苦难都是人自作自受,与上帝无关。人只有通过虔诚地信奉基督、听从教会指引而忏悔自己的罪过,才可望灵魂在死后升上天堂。②奥古斯丁神学及其"原罪"观念在中世纪成为正统,压抑了人性,而文艺复兴时代产生的人文主义思想,逐渐摆脱这种对人性的压抑,使欧洲走出了中世纪,于是欧洲社会逐渐世俗化,也就使人的理性逐渐取代了纯粹的宗教信仰。然而恶仍然存在,理想与现实之间的矛盾也仍然存在,如何理解或解决这个矛盾,在文艺复兴之后,更成为西方思想界不断探讨的问题。在此我想讨论在西方传统中,尤其在 18 世纪启蒙时代,西方思想家们如何理解上帝之至善与人世中苦难与邪恶之存在这样一个根本矛盾;这同时也是宗教与理性之间的矛盾。在此基础上,我们可以理解启蒙时代法国哲学家伏尔泰如何批判以逻辑推理为上帝作出的辩护,即批判所谓"合理的信仰"。

一、理性对恶之存在的辩解

随着文艺复兴和宗教改革的历史转变,理性成为欧洲思想主潮,也为上帝之善与世间存在邪恶这一根本矛盾提供了一种解释的基础。17 世纪英国大诗人约翰·弥尔顿以《圣经·创世纪》中关于亚当、夏娃偷食禁果而被逐出伊甸园的故事,创作宏大史诗《失乐园》(*Paradise Lost*, 1667),就从一个基督教人文主义者的立场,试图解决上帝之善与世界之恶这一永远未能得到圆满解决的问题。弥尔顿在诗中讲明他创作此诗的目的,是要"申明永恒的天命,/对人类证明上帝之公正"(I may assert Eternal Providence, / And justify the ways of God to men)。③上帝既然全知全能,有预见未来的神力,又爱护人类,何以恶得以存在,何以人世间还有这么多痛苦和灾难呢? "永恒的天命"和"上帝之公正"需要对人类作出证明,岂不正好说明上帝是否公正,永恒的天命是否合理,已经受到质疑了吗? 有趣的是,在《失乐园》中,正是上帝自己最先提出人将受到魔鬼诱惑,丧失乐园,应该由谁来负责这个问题。在史诗第三部,上帝向圣子耶稣基督预言魔鬼将逃出地狱,到伊甸园中成功诱惑人类偷食禁果,而人类会因此被逐出乐园而堕落,受到严厉的惩罚。这番话使基督产生了怜悯之心,愿意代替人类受难。上帝似乎也预感到人们会产生疑问,既然上帝法力无边,已预知人会犯罪,为什么不去阻止这样的坏事发生呢? 是上帝不能,或是上帝不愿呢? 世界上有恶存在,应该由谁来负责呢? 弥尔顿的上帝自己就提出这个问题,并且作出回答:

> 是谁的过错?
> 除了他,还有谁? 忘恩负义的他
> 从我这里得到一切,我造就他正直,
> 有能力自立,也有自由选择堕落。
> 我创造的天使也都是如此,
> 那些自立的和那些败落的,

---

① St. Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: The Modern Library, 1993), 13. 3, p. 414.

② 关于奥古斯丁解释《圣经·创世纪》里亚当、夏娃犯了"原罪", 可参见 Elaine Pagels, *Adam*, *Eve and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1989)。

③ John Milton, *Paradise Lost*, in Merritt Y. Hughes (ed.), *Complete Poems and Major Prose* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), I.25, p. 212. 参见张隆溪《灵魂的史诗:失乐园》,台北: 大块文化出版社 2010 年版。

他们都有自由去自立,或去堕落。①

弥尔顿在此强调人有自由意志,所以应该自己对人世之恶与痛苦负责,而人类因为智力的局限,不能理解上帝宏大至善的整体,看不到恶在上帝的全局规划中,也是达于至善的手段之一。这可以说代表了当时占主导地位的看法。在史诗结尾,大天使迈克尔给亚当讲了这一套道理,亚当也完全接受了这种思想,认为人应该满足于人能够有的知识,而不要超越自己的局限去做过分的追求。亚当说:

我已深受教诲,将从这里出发,
怀着平静的心思,获取我应有的
知识,是我这凡躯可以装载的;
超过那限度去追求,就会是愚蠢。②

弥尔顿把理性和信仰分开,承认人的理性有局限,人的知识不能超过一定的限度;但这样是否就能达到他在史诗开头标举的目的,即是否能让人信服“上帝之公正”,却很值得探讨。如果伊甸园中那棵树是知识之树,那禁果乃知识之果,那么作为英国历史上也许学养最丰富、对当时所能有的知识几乎无所不有的一位大诗人,弥尔顿自己大概就不可能接受这样的看法。英国批评家戴维·戴切斯就引前人说过的话,颇为风趣地说:“如果弥尔顿处在亚当的位置上,他就会去吃那禁树的果子,然后写一本小册子来证明他的行动既正确又合理。”③作为一部史诗,《失乐园》完全不像荷马或维吉尔的作品,既没有以战争或历险为主题,也没有讲述英雄的业绩,然而正是探索上帝之至善、人类知识与理性之局限以及恶之本质等问题,使《失乐园》充满了哲理思辨的意味,发人深省,成为一部永恒的文学经典。

文艺复兴使人成为思考的中心,但人文主义并非立即就可以脱离宗教的巨大影响。生活在 16 世纪末和 17 世纪初的英国思想家弗朗西斯·培根继承了中世纪神学家邓斯·司各特(Duns Scotus, 1266—1308)和奥卡姆的威廉(William of Ockham, 1285—1347)的思想,极力主张把理性与信仰分开,为科学争取独立的地位。他的思想对欧洲 17 世纪、18 世纪科学理性的发展,产生过很大影响。培根强调对自然事物本身的认识。他说:“如果下定决心不是去臆想和猜测,而要去发现和认识,不是去编造关于世界的寓言故事,而要去探究和分析真实世界之性质,那就必须仅仅以事物本身为参照”。④正如巴塞尔·威利在他研究17 世纪很有影响的著作中所说,培根呼吁为科学的发展开拓空间,但他所处的时代使他不能不预设一个神学的框架。“如果不首先回应宗教对科学提出的反对意见,说明他提倡的研究与信仰一致,就会寸步难行。”⑤在这样的历史背景下,我们可以理解培根何以斡旋于宗教与理性之间,尽力为科学和理性争取一点空间,也就为理性和科学在 17 世纪得以发展奠定了基础,成为欧洲 17 世纪一位重要的思想家。培根的做法是“坚持说真理有两个层次。有宗教的真理,还有科学的真理;这两种不同的真理必须分开”⑥。培根甚至宣称宗教神学是宏大的真理,而研究自然的不过是局限于自然的小真理,所以威利认为培根没有排斥、也不可能排斥基督教神学。虽然培根的论述颇为复杂,但有一点可以肯定:

培根区分宗教真理和科学真理的意图有利于科学,而非有利于宗教。他希望科学能摆脱宗教,成为纯科学,而对与之相反的方向——让宗教摆脱科学而成为纯粹的宗教——他却远没有那么大的兴趣。他随时念叨的都是科

① Milton, *Paradise Lost*, III.96, ibid., p. 260.

② Milton, *Paradise Lost*, XII.557, ibid., p. 467.

③ David Daiches, *Milton* (London: Hutchinson University Library, 1957), p.191.

④ Francis Bacon, Preface to *Augmentis*, 16, quoted in Basil Willey, *The Seventeenth Century Background*: *Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion* (New York: Columbia University Press, 1967 [1934]), p. 25.

⑤ Willey, *The Seventeenth Century Background*, p. 30.

⑥ Willey, *The Seventeenth Century Background*, p. 27.

学在每一个发展阶段,如何受阻于神学家们的偏见和保守。①

17 世纪开始了欧洲的科学革命,笛卡尔理性主义和牛顿力学都代表了当时思想的主潮。到 18 世纪的启蒙时代,理性和科学更占居主导地位,对于上帝之善与现实世界之恶,已经不可能再用宗教神话来解释。威利比较 17 世纪弥尔顿的名作《失乐园》和 18 世纪诗人亚历山大·蒲伯的《论人》(*Essay on Man*, 1733—1734),认为弥尔顿还可以依据圣经里亚当、夏娃的故事来探讨这一问题,但蒲伯却不可能认真描绘这样的神话人物。弥尔顿“还可以使用基督教信仰那些具体的象征,而并不觉得他在故意利用虚构的东西。对他说来,上帝、魔鬼和‘原理’都是真实的存在。”②但蒲伯和 18 世纪其他诗人们如果使用神话和宗教象征,却都“十分明确地意识到,这些都是‘虚构’”。③这一比较很有意义,因为蒲伯自己正是希望在他的时代,重新完成弥尔顿提出的使命。我们在前面已经看到,弥尔顿在《失乐园》开头就讲明,他的目的是要“对人类证明上帝之公正(And justify the ways of God to men)”。同样,蒲伯在《论人》的开头也明确地说:“我们该笑则笑,老实诚恳;/但须对人说明上帝之公正”(Laugh where we must, be candid where we can; / But vindicate the ways of God to man)。④蒲伯在此几乎完全重复弥尔顿的用语,但他的诗并没有采用圣经里的故事,也没有魔鬼撒旦或其他神话人物出现,而是通过观察自然和人事,用合乎情理的语言来说服读者。这就显然体现出 17 世纪和 18 世纪之间重要的变化和区别。但归根结底,蒲伯讲的道理与弥尔顿并没有很大区别,也是强调人认识的局限,无法理解上帝宏大的计划,所以人只是抱怨恶和痛苦的存在,而看不到整个世界体现出上帝完整而合理的安排。换言之,世界上恶之存在,在人有限的理解中,当然是痛苦而且不公正的,但蒲伯却要人超出自身的局限,去理解上帝全局安排之善。他说:

> 一切皆为局部,构成一宏大整体,
> 其身躯乃是自然,其灵魂则是上帝;
> 虽然变化无穷,却又总保持恒常,
> 无论其在大地,还是清明之天上。

宇宙自然皆体现完美上帝之善,但人由于自身的局限,不知道世间万事万物皆有其理,于是抱怨人世之恶与痛苦。这样辩解上帝之公正基本上否定了恶之存在,认为恶其实只是人在有限范围内的体验,恶是局部,善则为全体。蒲伯说:

> 整个自然皆为艺术,但你懵然不知;
> 你不可能认识事无偶然,皆有来历。
> 你不懂一切杂音,实皆为和弦;
> 一切局部之恶,实皆为普遍之善。
> 尽管人骄傲,人之理性谬误偏激,
> 真理却很明确:“凡存在者,皆必合理。”⑤

蒲伯选取上帝之至善与恶之存在为主题,是因为在他那个时代,那是欧洲各界人士都极有兴趣并广泛讨论的问题。爱尔兰都柏林的大主教威廉·金(William King, 1650—1729)用拉丁文著有《论恶之起源》(*De Origine Mali*, 1702),一出版即引起众人注意,并在 1731 年出版英译本,对蒲伯有一定影响。另外更为知名的则是德国哲学家莱布尼兹(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716)用法文出版的《论上帝

---

① Willey, *The Seventeenth Century Background*, p. 29.
② Willey, *The Seventeenth Century Background*, p. 296.
③ Willey, *The Seventeenth Century Background*, p. 297.
④ Alexander Pope, *Essay on Man*, ed. Mark Pattison (Oxford: Clarendon, 1881), I.15, p. 28.
⑤ Pope, *Essay on Man*, I.289, p. 36.

至善之神义论》(*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu*, 1710),更为蒲伯的哲理诗提供了理论基础。与邓斯·司各特、奥卡姆的威廉以及培根和托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes, 1588—1679)一样,莱布尼兹区分理性与信仰,认为我们只要观察自然世界中一切都安排得如此完善合理,就可以理解上帝之至善。自然好像是上帝创造的一本大书,科学观察可以看见其中的精妙合理,于是理性成为上帝合理公正的证明,而无须信仰。莱布尼兹说:

> 我们现在无需启示的信仰,就可以知道关于万物有这样一个至善而且智慧的原理。理性用无可挑剔的证据教给我们这一点;因此所有我们观察到认为不完美的一切事物的反对理由,都只是建立在虚假外表的基础之上。我们如果能够理解普遍的和谐,就应该看到,我们往往忍不住去吹毛求疵的东西,都和最佳选择的计划相关联;简言之,我们应该不只是相信,而且应该看到,上帝所做的一切都是最好的。①

这就是莱布尼兹用理性为上帝之公正作出的辩护。从上帝为至善而且上帝所做或选择的一切,都是为达于至善这样一个前提出发,莱布尼兹以逻辑推论出现实世界乃“在可能的世界中是最好的世界”这一结论。莱布尼兹的理论有复杂的背景,但基本上可以看出,那是从培根以来区分宗教与科学、而又不完全否定基督教信仰必然的结果。正如杰弗雷·巴努所说,莱布尼兹论证的基础是“充足理由”的原理,即认为任何事情之所以发生,都有其理由,没有一定原因,就不会产生一定的后果。把这一强调因果关系的原理用来理解至善的上帝,“最好的原理就不仅是心理的,而且是本体的。或者说,知道上帝的本性,上帝必然成就最好或作出最好的选择,我们就可以作出关于现存世界的推论。世界存在的这一事实本身就告诉我们,这是可能的世界中最好的世界”。②莱布尼兹当然并不否认现实世界上存在恶与痛苦,但他论证上帝至善是理性和抽象逻辑的推论,而非依据人生经验和具体事实作出的总结。巴努说得很对,上帝是公正的这一信念是由“合理的信仰”(reasonable belief)得来的,它意味着要“拒绝,或大幅度修改由事实经验去推论上帝的目的或属性”。因此,“莱布尼兹辩护说上帝公平合理,而不会随意任性,基本上就有赖于分隔神的理由和来自人之经验和探索的理性”。③排开人的事实经验,从逻辑上去解释上帝之善和公正,就可能把世间之恶解释得可以理解,甚至可以接受,最终是把人类经验当中感受到的恶解释得不存在了。这就是 18 世纪理性时代对世界和人生的乐观主义,蒲伯那著名的诗句就体现了这样的乐观看法:“凡存在者,皆必合理。”

二、伏尔泰的《咏里斯本劫难诗》

作为启蒙时代一位极有影响的人物,法国哲学家伏尔泰(Voltaire, 1694—1778)的一生既充满成功和荣耀,也经历不少挫折和迫害,并曾两度被关进恶名昭著的巴士底监狱。他被法国天主教教会开除教籍,曾在英国和普鲁士等地流亡,但他在欧洲成为非常知名也极受尊重的作家,晚年安居在法国东部与瑞士毗邻的费尔奈(Ferney)。那里远离皇权中心,不受其直接管辖,在那里他经常接待各国来拜望他的著名人物。伏尔泰一生精力充沛,笔耕不辍,著述极富。他始终猛烈抨击天主教教会和法国的专制皇权。*Écrasez l'infâme*(摧毁无耻)是他晚年写信署名时必有的一句话,而他一生写过四万多封信,有一万五千多封存留至今。他至死也没有放弃对教会的批判。人生阅历使他对人世间的苦难深有体会,认识到快乐往往转瞬即逝,远不如痛苦那样刻骨铭心。他好像对摩尔的《乌托邦》或对美好社会的幻想不那么感兴趣,也更不赞同莱布尼兹及其学生沃尔夫(Christian Wolff, 1679—1754)合理信仰的“乐观主义”。这个世界上存在那么

---

① Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*: *Essays on the Goodness of God*, *the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. E. M. Huggard, New Haven: Yale University Press, 1952, p. 98.

② Jeffrey Barnouw, “The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's *Theodicy*,” *Journal of the History of Ideas*, 42: 4 (Oct. - Dec., 1981), p. 620.

③ Barnouw, “The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's *Theodicy*”, p. 628.

多邪恶、痛苦和不公正,完全不顾现实,纯粹从理性逻辑去推论说因为上帝至善,所以上帝安排的一切都是合理的,这个世界也是可能的世界当中最好的,在伏尔泰看来,这种"乐观主义"完全不合情理,而且对受苦受难的人来说,更可谓雪上加霜,极不公平。伏尔泰并非是无神论者,但他愤恨腐败的教会,对于闭眼不看现实的所谓"合理信仰",他也用他那支无比锋利之笔做无情的批判。

伏尔泰活到84岁,在18世纪算是相当高寿了。1755年,他61岁,已渐入晚年,而那一年发生的一场史上罕见的大灾难,对他有很深刻的影响。1755年11月1日,在欧洲恰好是万圣节,那天早上许多基督徒都在教堂里听神父布道。大约上午十点多,葡萄牙首都里斯本突然发生按现代科学计算起来大概八点五至九级的特大地震。一刹那间里斯本一带地动山摇,挤满虔诚信徒的各个教堂坍塌毁损,巨大的石柱石块轰然倒下,压死了许多人。教堂里点燃的蜡烛倾倒,引起易燃的花卉和各种装饰品着火,烈焰冲天,人们急急忙忙向外逃窜。皇宫、皇家图书馆和无数楼房都倒塌了,城里地面突然张开两米宽的裂缝,人们慌忙跑到接近海边的空地躲避。过了三分多钟,地震逐渐消退,塔古斯河入海处的河水却突然退去,露出不少过去的沉船和船上装载的货物珠宝。毫无经验的民众完全不知道,那是海啸发生之前,出海口的水被倒吸回去的结果。大难即将临头,他们却一拥而上,在满是泥浆的沉船上争抢那些珠宝。大约45分钟后,突然间大海像巨人一般站立起来,有九米之高的巨浪翻卷而来,淹没了大半个里斯本城,也卷走了无数的人群。大海接连掀起三次海啸,大半个里斯本城都淹在海水里,高处又因为教堂和其他建筑失火,前后连烧了五日。这场大地震使里斯本整个城市隳颓殆尽,死伤数万人,在欧洲产生了巨大影响,更引发了许多关于上帝至善与人世大灾难之间矛盾的思考和讨论。①

伏尔泰于1756年发表《咏里斯本劫难诗》(*Poème sur le désastre de Lisbonne*),对上帝的公正和为上帝辩护的神义论提出疑问。他在诗中写道:

> 啊,不幸的人们啊! 可悲的大地!
> 啊,聚成一团的人们,充满惊惧!
> 无意义的伤痛,永远的悲戚!
> 受骗的哲人们还在喊:"一切合理"。
> 快来吧,看看这一片断壁残垣,
> 这些废墟、瓦砾和游尘飞烟,
> 母亲和幼儿抱成一团,
> 身躯被倒下的巨石打断;
> 数万受难者被大地吞食,
> 血肉模糊,还奄奄一息,
> 却被活埋在屋顶下,在痛苦
> 和可悲的日子死去,无人相助!
> 面对一片可怕的灰烬和风烟,
> 他们用微弱的声音半呼半喊,
> 难道你们还要说:"这是永恒的法则,
> 是至公至善的上帝必然的选择?"
> 你们还要说,面对这一大堆受难者:
> "上帝公正,他们是罪有应得?"
> 躺在母亲怀里、满身是血
> 那些婴儿们,犯了什么罪孽?

① 关于里斯本大地震及其影响,可参见 Luiz A. Mendes-Victor, Carlos Sousa Oliveira, João Azevedo and António Ribeiro (eds.), *The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited* (Dordrecht: Springer, 2009)。

里斯本消失了,难道里斯本
比伦敦和巴黎在罪恶中陷得更深?

在这首著名的诗里,伏尔泰大胆质疑上帝的公正,质疑天命,尤其对用理性逻辑去论证上帝公正的哲学家们,提出尖锐的批评。这代表了理性和启蒙与宗教的彻底决裂,也代表了欧洲社会走向世俗化的进程。然而此诗发表后,却立即引起不少论者反对。卢梭在 1756 年 8 月 18 日就写了一封长信,驳斥伏尔泰的观点。在众多批评的压力之下,伏尔泰对诗的结尾也略作了一点改变,假托一位穆斯林长老之口,在长老临终之前给神作最后的祷告:

“唯一的王啊,唯一无限的存在,
在你万有中尚缺的,我谦卑地带来:
缺陷、悔恨、罪恶和痴妄,”
但他还可以加上一种——希望。①

最后加上去这一点希望(espérance),并不能改变伏尔泰这首诗表现的基本思想。正如乔治·哈文斯所说,“毫无疑问,伏尔泰是在尽可能的程度上,大胆公开地攻击天命论。”②里斯本大地震使伏尔泰彻底抛弃了莱布尼兹等哲学家主张的乐观主义,即认为世间一切皆上帝合理安排,我们生活其中的世界,是一切可能的世界当中最好的选择。伏尔泰以人之理性和现实经验痛斥了所谓“合理的信仰”。

三、《戆第德》

这也就是伏尔泰的名著《戆第德》(*Candide*, 1759)的主要思想,这部小说的副标题就是“乐观主义”。伏尔泰的笔锋极为锐利,他极尽嬉笑怒骂之能事,在这篇哲理小说里讽刺莱布尼兹式的乐观主义,也嘲讽了教会、政府、某些哲学派别及其思想,并滑稽模仿了几种关于爱情或历险的文学体裁。此书在 1759 年假托译自德文原著匿名出版,很快就因为宗教和政治的原因,被许多国家列为禁书。但也因为书中对人生善恶问题深入的思考,对人类状况真实的描述,以及辛辣的讽刺手法和流畅的文笔,很快就受到读者欢迎,被译成多种文字,终于成为伏尔泰最著名的一部作品,进入西方经典之列,无论在文学还是在哲学领域,都成为伏尔泰的一部代表作。小说的主人公戆第德(Candide 意为憨厚老实的人)住在德国威斯特伐利亚很有权势的桑德-腾-特隆克男爵家里,据说是男爵妹妹的私生子,在男爵家里的地位与仆人无异。男爵的宫庭教师潘格罗斯(Pangloss 意为满嘴空话者)是一个彻底信奉理性信仰的乐观主义哲学家,无论遭遇到怎样的艰难困苦,他都坚持认为,一切都事出有因,这是“一切可能的世界中最好的世界”(le meilleur des mondes possibles)。伏尔泰对这样一位信仰上帝公正的乐观主义哲学家,用了看似轻松、令人忍俊不禁的淡墨来勾画,轻轻几笔就揭示出其推理之荒谬。潘格罗斯说:“完全可以证明,事物不可能是别的样子;因为万物都是有其目的才造出来的,所以一切事物都是为了最好的目的而创造。”接下去就是钱锺书认为“可入笑林”那句妙语:“你们看看,鼻子是为戴眼镜造出来的,于是我们也就有了眼镜。腿则显而易见是为套上裤子造出来的,于是我们就有了裤子”(Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes; aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chausées, et nous avons des chausses.)。③在此伏尔泰还以比较轻松的笔调,嘲讽潘格罗斯,但随着小说故事情节进一步发展,这种盲目的乐观主义越来越显得荒诞无稽,就逐渐由可笑而变

---

① Retrieved online at https://www.atramenta.net/lire/poeme-sur-le-desastre-de-lisbonne/28616/1#oeuvre_page.

② George R. Havens, “The Conclusion of Voltaire's *Poème sur le désastre de Lisbonne*,” *Modern Language Notes* 56: 6 (June 1941), p. 423.

③ Voltaire, *Candide ou L'optimisme et autre contes*, ed. Pierre Malandain (Paris: Pocket, 1989), p. 20. 以下引用此书不再另注,只在文中标明页码。

得可悲甚至可恨了。

戆第德爱上男爵的女儿库妮贡德,就在两个年轻人面红耳赤要接吻的一刻,男爵发现了,便一脚把戆第德踢出了世界上一切可能的城堡当中那个最好的城堡。从那以后,戆第德就成了一个不折不扣的倒霉蛋,在小说情节的发展中,真可以说是方出虎口,又入狼窝,遭受了各种令人难以置信的灾难。不仅他自己,而且小说中所有的人物都受尽各种折磨,戆第德后来遇到潘格罗斯,这位乐观主义哲学家沦为乞丐,染上梅毒,弄得满身脓疮,鼻尖也烂掉了。男爵的城堡被毁,库妮贡德遭乱兵轮奸,也死了。戆第德闻讯悲痛不已,不免悲叹是什么"充足的理由"使潘格罗斯落到这人不像人、鬼不像鬼的地步,而这位乐观主义哲学家却说,他虽然染上了梅毒,但梅毒是哥伦布到美洲之后带回欧洲的,"这是最好的世界不可或缺的部分,一个必然的成分;如果哥伦布没有在美洲的一个岛上传染上这种病,…… 我们也就不会有巧克力和美洲红染料了"(第 33 页)。在逃难中,他们经过里斯本,恰好遇到大地震,戆第德以为世界末日到了,但潘格罗斯还坚持说,这一切都是最好的安排。他们遇见一个宗教裁判所的教士,潘格罗斯与他讨论哲学,结果师徒两人被控为异端,抓起来投进了监狱。

伏尔泰十分痛恨天主教会宗教裁判的残酷无理,他在《戆第德》第六章描述这种残酷,看似平铺直叙,言语间却分明有按捺不住的怒火,却又以讽刺嘲笑的笔法写来,让读者在讥笑中看出宗教裁判所之邪恶:"大地震把里斯本三分之一都毁掉了之后,国中饱学之士除了给人们一次颇为可观的火刑(autodafé)之外,再找不出一个防止灭顶之灾更有效的办法;于是柯因布大学作出论证来,说是把几个人放在小火上慢慢烧烤,配上庄重的典礼这样一幅景象,就是阻止地震一个绝不会错的秘方"(第 40 页)。这次火刑烧死了三个完全无辜的人,潘格罗斯也被绞死,戆第德则被处以鞭刑,使他对乐观主义开始产生怀疑。"如果这就是可能的世界当中最好的世界,那其他的世界又是什么样子呢?"(第 41 页)后来有个老妇人把他带到郊外一所房子,在那里竟然与他以为已经死了的库妮贡德相遇! 原来她虽遭各种蹂躏,却并没有死。他们一起逃到南美洲,又有许多痛苦的遭遇。

伏尔泰说他没有读过托马斯·莫尔的《乌托邦》,对理想社会的空想也不感兴趣,但在《戆第德》这部描述人世痛苦的哲理小说中,却插入了一段乌托邦的文学想象,这就是传说中南美洲的黄金之地埃尔朵拉多(Eldorado)。戆第德在奔逃中,经过极狭窄的通道,发现一片与外部世界完全隔绝的另一个世界,那里的一切都井然有序,物尽其宜,又悦人耳目。"路上满是或者说装点着许多造型优雅、用闪亮的材料制作的车辆,车上坐着相貌俊美的男女,拉车的是一些肥壮的红色的羊,跑得比安达露西亚、特图安和梅金涅茨的骏马还快"(第 83—84 页)。埃尔朵拉多不仅与世隔绝,而且那里的价值观念与俗世也极不相同,视金银珠宝如粪土。这里一位 172 岁的老人告诉戆第德说,他们是印加人的后代。印加人好斗,去攻打别的部落,最后都被西班牙人灭绝了,但他们颇有智慧的先祖决定留在此地,命族人都不得离开,而这一决定就"保存了我们的单纯和幸福。"又因为这里四面环山,极为险峻,所以"我们一直到现在都隐蔽起来,躲开欧洲各国的贪残,他们对我们这里的碎石泥块有一种不可理喻的贪婪,为了得到这些东西,他们会把我们斩尽杀绝,一个也不留"(第 88 页)。在此伏尔泰借这位老者之口,对欧洲殖民者对美洲原住民的征服、掠夺和屠杀,作了尖锐的批判。关于宗教,老人说他们信奉神,当戆第德问他们如何祈祷时,"这位可敬的哲人回答说,我们根本就不向神祈祷;我们没有什么要求于神的,因为我们需要的一切都已经有了"(第 89 页)。在埃尔朵拉多既没有教会,没有各个等级的教士,也没有法庭和监狱,最令戆第德惊喜的是一个"科学宫"(le palais des sciences),宫里有"两千多尺长的展厅,摆满了各种数学和物理学的器具"(第 91 页)。虽然戆第德在埃尔朵拉多受到殷勤款待,但他最终还是离开那个美好的乌托邦,返回到现实世界之中。这样一来,他也就重新见证了各种苦难,不免对潘格罗斯那套理论产生怀疑。他不禁感叹道:"如果什么事都合理顺当,那一定在埃尔朵拉多,而不是在世界上任何其他地方"(第 101 页)。由此可见,伏尔泰把埃尔朵拉多和潘格罗斯那套乐观主义理论都视为在现实人生中不可能存在的幻想,而《戆第德》正是要直面人生,而非用理性逻辑的一套空言,掩盖甚至抹杀世界上确实存在的邪恶

和痛苦。

在受过许多苦难的人当中,戆第德遇见一个名叫马丁的人,陪伴他一起返回欧洲。与潘格罗斯相反,马丁是个彻头彻尾的悲观主义者,他认为恶无所不在,上帝早已抛弃了这个世界。人世上到处是弱肉强食,“到处的弱者都仇恨强者,而在强者面前,他们又都卑躬屈膝,强者则把弱者当畜牲对待,可以卖他们的肉和皮毛”。他告诉戆第德说:“在那些看起来和平安宁、技艺发达的城市里,人们比起一个被围困的城市里的人来,被更多的嫉妒、烦恼和忧虑所吞噬。暗自的哀痛比公开的苦难更为残酷”(第 103 页)。小说中描述各色人物的遭遇,都在证实这一点,尤其潘格罗斯受苦颇多,又好几次死里逃生。戆第德忍不住问他,“你受过绞刑,身体被剖开过,被打得遍体鳞伤,又被锁在划桨船上,你还认为一切都是世界上最好的安排吗?”但他仍然坚持己见。“我还是我最初的感觉,潘格罗斯回答,因为我毕竟是个哲学家:我不好否定自己,莱布尼兹不会错,而且预先确立的和谐是世界上最美的东西,就像那些充实体和精妙的物质一样”(第 154 页)。按照合理信仰的观念,既然世界上一切都安排得完美无缺,宇宙之间就不能有任何虚空,只要有虚空,就有所谓“充实体”(le plein)来填满,这是严格的决定论所要求的。“精妙的物质”(la matière subtile)指心灵或灵魂,受物质的宇宙自然所影响。这两者都是乐观主义决定论用来填补可能的漏洞所必需的概念。在伏尔泰笔下,潘格罗斯成为“合理信仰”的化身,一个把乐观主义观念拟人化塑造出来的讽寓式人物。他遭遇的各种折磨痛苦极多,却还要坚持他那套乐观主义的“合理信仰”,也就更带讽刺性,让人觉得他既可怜又可笑,其盲目固执甚至令人生厌。

戆第德带着这一帮受尽折磨的人,最后买了一处庄园,可是大家却并不满意现在的生活。库妮贡德越来越丑,脾气也越变越坏;那老妇人日渐衰老,脾气更坏;潘格罗斯对自己不能在德国某大学里做名教授,觉得非常失望;只有马丁坚信无论在何时何地,情况都同样糟糕,所以也就忍着性子度日。这帮人虽然死里逃生,经历过那么多的磨难,他们在庄园里却并不满足,反而觉得生活相当无聊。他们听说邻近有一位据说是土耳其最好的哲学家,便去请教因果、善恶等问题,最后却吃了闭门羹。后来又遇见一位老者,正坐在自己房门前乘凉,便去与他交谈。这老者请他们进屋吃茶点、喝土耳其咖啡,款待得十分周到。戆第德以为他很有钱,但老人却说,他土地并不多,但他和儿女们一起耕作,却也过得宁静愉快。这位老者说:“劳作使我们远离了三大邪恶:无聊、罪衍和匮乏”(第 161 页)。从这位老者简单淳朴的生活中,他们似乎得到启示,在庄园里工作,各尽所能而变得有用,甚至诚实。不过潘格罗斯对戆第德又说起那番老话,认为一切都是天命,一切都符合因果逻辑,“在这一切可能的世界中最好的世界上,所有的事情都是连在一起的”(第 162 页)。潘格罗斯的盲目乐观真可谓无可救药,什么坏事经他固执己见的解释,好像都可以说得通,但读者分明觉得他的话实在没有道理,而这种毫无道理的话就是伏尔泰极为辣手的讽刺笔法,使这个漫画式的人物显得既可怜,又可笑。

这篇小说最后结尾,是伏尔泰非常有名的一句话:“戆第德回答说:这话说得都很好,但我们还是应该去培育自家的园林吧”(第 163 页)。这句话看来很简单,却又隐隐乎有深意蕴含其间。此话究竟有什么意思,批评家们历来有各种不同解释,但似乎还没有一个大家一致认定的结论。正如彼得·弗朗士所说,虽然这句话好像是终结的口气,但却“可以(而且已经)作出彼此对立的解释,实在是在拒绝任何结论,是呼唤继续作出解释。这在伏尔泰的作品中很常见,结尾往往就是一个开端”。① 那么这个结尾是一个什么样的开端呢?如果《戆第德》一书表达了伏尔泰对“合理信仰”和盲目乐观主义的批判,拒绝乌托邦而直面现实,承认恶在世界上的存在,那么对这些问题,最后这句话表达了怎样的、哪怕是暂时的回应呢?小说开始时,戆第德住在德国威斯特伐利亚桑德-腾-特隆克男爵家里,按照潘格罗斯的说法,那是世界上可能的城堡中最好的城堡,那里的花园也就是世界上可能的园林中最好的园林了。在小说结

① Peter France, “Last words”, in Nicholas Cronk (ed.), Voltaire and the 1760s: Essays for John Renwick, Oxford: Voltaire Foundation, 2008, p.282.

尾,戆第德买了一片庄园,似乎复归于开头的园林,但又完全是一片新的园林。他呼唤去培育自家的园林,这又开启了怎样一个新的开端呢? 这些问题,都值得我们去进一步思考。

从文本的内在证据来看,潘格罗斯代表的“合理信仰”和乐观主义一直是嘲讽的对象,戆第德不断经历各种苦难,就使他逐渐怀疑而且最终摆脱了潘格罗斯那种盲目乐观主义的影响,同时也不断寻求自己对善恶以及人生意义等问题的答案。与潘格罗斯相反,马丁代表了对人生彻底失望、那种看破红尘式的悲观主义,但戆第德常常与他辩论,始终没有完全接受他的思想。由此可见,戆第德从盲目相信老师潘格罗斯的乐观主义,到最后拒绝这种脱离人生经验和生活现实的乐观主义,是一个成长和成熟的过程。在这个意义上说来,《戆第德》是欧洲文学中所谓 Bildungsroman,即描写主人公通过生活经验、受到教育而成长的小说。戆第德拒绝盲目乐观,但也并没有放弃对人生正面意义的追求,他离开了埃尔朵拉多那不现实的虚构,但并没有抛开乐土的愿景。乌托邦作为一个美好社会的幻想,在伏尔泰看来固然毫不现实,但戆第德要去培育的园林,不也是一片可以改造得美好的乐土吗? 如果说小说最后这句话开启了一个新的主题,也许我们可以说伏尔泰在小说结尾,调和了乌托邦愿景与直面现实这两种互相冲突的人生态度,对人类追求美好世界的意愿,提出了一个更平和而发人深省的看法。

乌托邦作为对于整个社会结构的幻想,依靠的是对人性善或人性可以改善的信念,来建构一个理想社会,其局限在于忽略个人的意愿和选择,忽略了人性和人生的阴暗面,也忽略了人世当中恶的存在,最终往往引向自己的对立面。但自家园林并不是整个社会,而是个人拥有、由个人去营造的一方乐土。在这个意义上,园林不同于乌托邦,但又可以满足个人对乐土的追求,是带有乌托邦意味的观念。正如荷兰学者佛克马在研究乌托邦小说的著作里所说,《戆第德》最后一章“由莱布尼兹关于可能的世界中最好的世界这样的抽象概念,转而聚焦于现世当中实际的问题”①。这就是说,自家园林是一个经受了许多痛苦和折磨的人,可以退而休憩的地方,是私人的场所,而不同于作为社群和公共领域的乌托邦。但体现自然之美、由人精心设计、耐心培育的园林,岂不也是带着一种理想色彩的田园,可以给人一个安宁、恬静的生活环境吗? 由此看来,我们不应该把乌托邦和自家园林完全对立起来,因为健全合理的生活应当是一个接近于完美的平衡,是在公与私、理想与现实、社会责任与个人自由之间达到合理的平衡。《戆第德》对“合理的信仰”和盲目的乐观主义作出了有力的批判,但戆第德在结尾的一句话中,并没有因为直面现实而否认人生可能有光明的一面,而要达到光明的一面不能靠上帝或神祇的护佑,却需要每一个人理性的、不懈的努力。这是伏尔泰作为 18 世纪启蒙时代法国哲学家提出的观念,这也正是启蒙时代最重要的观念,使我们想起康德在回答什么是启蒙这个问题时,作出那有力的回答:“启蒙就是人从自己造成的不成熟(selbstverschuldeten Unmündigkeit)当中,把自己解放出来。…… ‘*Sapere aude*! 鼓足勇气去使用自己的智力!’这就是启蒙的座右铭。”②这句话几乎可以用来概括《戆第德》这部哲理小说的内容,也可以帮助我们理解戆第德说“应该去培育自家的园林”这句话深刻的含义。

四、伏尔泰与中国

戆第德最后的呼唤:“我们还是应该去培育自家的园林吧”,不免使人想起中国诗人陶渊明的呼唤:“归去来兮,田园将芜胡不归!”③生活在晋代的中国诗人陶渊明与生活在十八世纪法国的伏尔泰,地之

---

① Douwe Fokkema, *Perfect Worlds*: *Utopian Fiction in China and the West*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011, p. 108.

② Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” *Immanuel Kants Werke*, Band IV. Schriften von 1783-1788 (Berlin: Bruno Cassirer, 1913), p. 169.

③ 袁行霈:《陶渊明集笺注》,北京: 中华书局 2003 年版, 第 460 页。以下引用陶渊明,只在文中标出页码,不另注。

相去,有万里之遥,世之相后,有一千三百余年之远,但讲到个人去培育的自家园林和乌托邦的社会理想,这两位作家诗人的著作使我们产生联想,却并非毫无道理。在中国文学中,不为五斗米折腰而归隐田园的陶渊明,也恰好最早写出了乌托邦式的作品《桃花源记》,其中描写一个渔人经过一段极狭窄的过道发现一片乐土,和戆第德经过艰难跋涉,在南美洲发现黄金之地埃尔朵拉多,颇为相似。陶渊明描写桃花源,也类似伏尔泰笔下的埃尔朵拉多,这里“土地平旷,屋舍俨然,有良田美池桑竹之属;阡陌交通,鸡犬相闻。其中往来种作,男女衣着,悉如外人;黄发垂髫,并怡然自乐”(第 479 页)。在《戆第德》中,埃尔朵拉多的老者自述,说他们是印加人的后代,祖先为逃避战争而隐居于此,严命族人不得离开,也因此而“保存了我们的单纯和幸福”。桃花源中人也告诉渔人,说他们的祖先为“避秦时乱,率妻子邑人来此绝境,不复出焉;遂与外人间隔。问今是何世,乃不知有汉,无论魏晋。”这都在说明作者描绘的是理想的人间社会,而不是脱离凡俗的仙境。在《戆第德》这部小说中,埃尔朵拉多只是一段插曲,戆第德终于还是离开了这个虚幻的乌托邦。在陶渊明笔下,桃花源也是一个虚无缥缈之处,渔人也告别那里的村民,回到他所生活的现实世界中去,而当他再去寻访时,也“迷不复得路,”后世也更“无问津者”(第 479—480 页)。戆第德经过人生的苦难折磨,最后摆脱了潘格罗斯那一套不切实际的盲目乐观主义思想,决定去培育自家的园林,这也很像陶渊明弃官之后,归隐田园。陶潜《归园田居》五首之一:“少无适俗韵,性本爱丘山。误落尘网中,一去十三年。羁鸟恋旧林,池鱼思故渊。开荒南野际,守拙归园田。”说喜爱自然原野乃是他的本性,做芝麻官乃“误落尘网”,极不自在犹如“羁鸟”“池鱼”,而回归田园才使他庆幸自己“久在樊笼里,复得返自然”(第 76 页)。在陶渊明著名的《归去来兮辞》中,回归自然园林那种愉悦之情,更表现得酣畅淋漓:“归去来兮,田园将芜胡不归!既自以心为形役,奚惆怅而独悲。悟已往之不谏,知来者之可追;实迷途其未远,觉今是而昨非。…… 园日涉以成趣,门虽设而常关;策扶老以流憩,时矫首而遐观。云无心以出岫,鸟倦飞而知还;景翳翳以将入,抚孤松而盘桓”(第 460—461 页)。陶诗中多有描写农家耕耘之作,《归园田居》五首之二写与邻居农人“时复墟曲中,披草共来往;相见无杂言,但道桑麻长”(第 83 页)。之三写耕作之劳苦,日出而作,日入而息,“晨兴理荒秽,带月荷锄归”(第 85 页)。但耕作也自有其乐趣,如《移居二首》之一写与邻居的“素心人”相处愉快,“邻曲时时来,抗言谈在昔;奇文共欣赏,疑义相与析”(第 130—131 页)。之二写与邻人交往之乐,“农务各自归,闲暇辄相思,相思则披衣,言笑无厌时。此理将不胜,无为忽去兹。衣食当须纪,力耕不吾欺”(第 133 页)。在淳朴而辛劳的农耕生活中,陶渊明似乎得到他的归宿,就像《戆第德》中那位与儿女一起耕作而怡然自得的老者,他认为正是劳作使他们得以“远离了三大邪恶:无聊、罪衍和匮乏”。在陶渊明的诗文中,有对桃花源那种乌托邦式乐土的想象,也有回归自然、享受田园之乐的思想,同时又并非逃避现实,沉溺于消极与虚无,却在躬耕劳作和谈诗论文之中,寻求生活的充实感与乐趣。这难道不是伏尔泰在他小说的结尾所暗示的新的开始,新的生活吗?我们也许可以想象,如果伏尔泰把戆第德的故事继续写下去,这很有可能就是戆第德在说完“我们还是应该去培育自家的园林”这句话之后,回归自然中去可以再讲述的内容吧。

把伏尔泰与中国古人相联系,并不像表面看来那么牵强。在 17 世纪、18 世纪的欧洲,由于耶稣会传教士对中国的描述和介绍,中国和儒家的孔子在启蒙思想家们那里,可以说有相当影响。伏尔泰对中国和孔子非常了解,也十分崇敬。在研究伏尔泰与中国的一部专著里,孟华教授依据丰富的文献材料描绘说,伏尔泰“在自己的工作室里挂起孔子的肖像,认真研读孔子的著述,并且以自己特有的方式,反复宣传孔子生平及他所理解的儒家思想”①。颇为有趣的是,在保存下来伏尔泰大量的来往信函中,1767 年冬有一封德国青年写给伏尔泰的信,其中称这位名满欧洲的大哲学家为“欧洲的孔夫子”,由此可见

① 孟华:《伏尔泰与孔子》:北京:中国书籍出版社 2016 年版,第 3 页。

孔子在当时欧洲人心目中有极高的地位。①伏尔泰在著名的《风俗论》中,称中国为“天下最合理的帝国”(le plus sage empire de l’univers),虽然中国人在机械和物理知识方面不如欧洲人,“但是他们达到了道德的完美,那才是一切学问之首”。②在这样的背景之上,我们发现伏尔泰和陶渊明在思想上有可比之处,也就并不奇怪了。当然,陶渊明早于伏尔泰一千多年,他们生活在很不相同的社会和时代环境里。渊明退隐田园,他的诗文在历史上很长一段时间里,都并未受到重视,直到 600 年之后,在宋代,尤其通过苏东坡的大力推崇,才使众人认识到其价值,并成为中国文学中的经典。伏尔泰则一直投入启蒙时代思想和政治的主流中,在整个欧洲产生了极大影响。《戆第德》的重要意义就在于彻底摆脱宗教的控制,以人类理性和面对现实的精神,去思考善与恶的问题。对潘格罗斯盲目乐观主义的批判并不等于接受马丁式彻底的悲观主义,《戆第德》的结尾毫无疑问是平和而带着希望的,那同时也是一个新的开始,是要以身体力行的实践去创造新的、更圆满的生活。在这个意义上说来,伏尔泰这部最受欢迎的作品代表了启蒙时代理性而乐观的精神,那就是敢于使用自己的智力去独立思考,敢于靠自己的努力去创造和奋斗的精神。这也是伏尔泰这部哲理小说成为经典、具有永恒魅力的根本原因。

Rational Critique of “Reasonable Belief”

Zhang Longxi

(*Department of Chinese and History*, *City University of Hong Kong*, *Hong Kong*, *China*)

Abstract: The utopian desire for a better life and an ideal society is universal, but there has always been the problem of the imperfect reality and the existence of conflicts, sufferings and evils. In the West, there has been the dilemma between the good of God and the presence of evil in the world, and thinkers and philosophers have tried to find an answer to that perennial question. The Augustinian orthodoxy lost its power after the Renaissance and the Reformation, and reason gradually replaced faith in the 17th and the 18th centuries. Reason and faith, or science and religion, interacted in a complex process, in which “reasonable belief” arose to present an optimistic acquiescence of reality and the belief that “whatever is, is right.” In *Candide* (《赣第德》), the Enlightenment philosopher Voltaire (伏尔泰) launched a strong critique of such optimism. This essay will provide a survey of the changes in philosophical thought in the West from the medieval times to the 17th and the 18th centuries, discuss Voltaire’s critique of “reasonable belief,” and explore the significance of *Candide* as a great literary work best representing the core ideas of the major Enlightenment philosophical tradition.

Key words: rationality, reasonable belief, optimism, Utopia, Gottfried Wilhelm Leibniz (莱布尼兹), Voltaire(伏尔泰)

(责任编辑　郑　园)

① 孟华:《伏尔泰与孔子》,第 17—18 页。孟华另有《伏尔泰笔下的乌托邦与中国》一文,专论《戆第德》与陶渊明《桃花源记》,值得参考。孟华:《中法文学关系研究》,上海:复旦大学出版社 2011 年版,第 143—148 页。

② Voltaire, *Essai sur les moeurs et l’esprit des nations et sur les principaux faits de l’histoire depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII*, ed. René Pomeau, 2 vols. Paris: Editions Garnier Frères, 1963, 1 : 224, p. 68.